Modernidades alternativas

Daniel Inclán, Lucía Linsalatta
& Márgara Millán
Coordinadores

Colección
Modernidades alternativas y nuevo sentido común:
prefiguraciones de una modernidad no capitalista
PAPIIT IN306411

Octubre 2016





Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión

Raquel Gutiérrez Aguilar, Mina Lorena Navarro Trujillo, Lucia Linsalata

¿En qué medida el valor de uso de la vida que nos impone la modernidad capitalista es el único valor de uso imaginable? ¿Es posible pensar en otras formas de producción de la riqueza concreta que no estén plenamente sujetas a los dictámenes del capital? ¿Son posibles otras formas de organización y reproducción de la vida social más satisfactorias respecto a los modos de existencia impuestos por el mundo moderno y capitalista? ¿Es posible recuperar nuestra capacidad de autodeterminar los fines, los ritmos y las formas de nuestra vida práctica? ¿Dónde descansa esa posibilidad? ¿Cómo se produce y cultiva tal capacidad?

Éstas, entre otras, son las preguntas vitales que nos hemos planteado una y otra vez a lo largo del seminario permanente de reflexión "Modernidades alternativas y nuevo sentido común", que hemos tenido el agrado de compartir con los y las autoras de este libro colectivo. A manera de devolución y agradecimiento por todo lo recibido y por la riqueza de las conversaciones colectivas de las que nos hemos nutrido

y retroalimentado, en este ensayo nos proponemos realizar un ejercicio reflexivo que consideramos fértil y pertinente a la vez. Proponemos repensar aquello que Bolívar Echeverría nombra como *lo político*, a partir del mirador teórico de aquello que nosotras nombramos como la *producción de lo común*. Lo anterior, con el fin de visibilizar y problematizar un conjunto múltiple y variado de prácticas de lo político que, según nuestra perspectiva, pueden alumbrar nuevos y fértiles sentidos de transformación social.

Para cumplir con nuestro propósito, iniciamos este ensayo aclarando por qué colocamos los siempre renovados procesos y actividades humanas tendientes a garantizar la reproducción digna de la vida como punto de partida de nuestra reflexión, aun en medio de la devastación impuesta por la modernidad capitalista. Desde ahí conceptualizamos lo común, las posibilidades de su producción y regeneración, entendiéndolo como una categoría crítica que nos permite ampliar la noción de lucha ligándola al cuidado y cultivo de la capacidad humana de dar forma. Con ese conjunto de argumentos volvemos sobre ciertas discusiones sobre lo político y los caminos contemporáneos de transformación social.

Confiamos en que el ejercicio que presentamos contribuya a enriquecer los debates que se han abierto y a proporcionar, desde una mirada renovada, pistas útiles para aproximarse a las preguntas que están sobre la mesa y cuyas respuestas sólo podrán ser, como la vida misma y su reproducción, una creación común.

La reproducción de la vida, lo político y lo común

Una de las enseñanzas más hondas que nos ha transmitido la lectura cruzada de la obra de Bolívar Echeverría y de Silvia Federici, dos autores que han influido profundamente en nuestra forma de pensar, es la certeza de que, hoy en día, la posibilidad de una crítica radical a la modernidad capitalista sólo puede llevarse a cabo si tomamos como punto de partida de nuestro análisis y de nuestras prácticas transformadoras la reproducción de la vida humana y no humana en su conjunto.

Para nosotras, partir de la reproducción de la vida implica, en primera instancia, reconocer que los seres humanos producimos y reproducimos nuestras vidas de forma social, estableciendo una multiplicidad de relaciones de interdependencia entre los miembros de las comunidades humanas y entre comunidades del mundo humano y no humano.[1] Siguiendo a Horacio Machado, podríamos afirmar que no hay vida sin comunidades bióticas; comunidades que se reproducen a partir de relaciones de reciprocidad, complementariedad, mutualidad, intercambio y co-determinación entre

---

[1] Una vertiente del pensamiento ecofeminista, con el cual tenemos algunas coincidencias, ha planteado, desde hace décadas, que es necesario considerar cinco distintas relaciones civilizatorias para comprender la vida social: I) la relación entre los humanos y la naturaleza; II) las relaciones entre los varones y las mujeres; III) las relaciones intergeneracionales; IV) las relaciones que conforman lo político; y V) las relaciones de lo humano con lo trascendental. El pensamiento del intelectual argentino comprometido con el campo de la ecología política, Horacio Machado, a quien recuperamos, está en sintonía con esta otra interesante discusión propuesta desde otra perspectiva. Para mayores consideraciones, véase Claudia Von Werholf, *Madre Tierra o muerte. Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado*.

miembros de una especie y de otras, los cuales se necesitan mutuamente para producir y reproducir vida.[2] La comunidad, en tal sentido, es un atributo esencial de la vida: una condición de existencia indispensable para garantizar la reproducción de la misma.

La pervivencia del género humano se sostiene fuertemente en la interdependencia con otro miembros de su misma especie y de otras comunidades bióticas. Sin embargo, la forma de su existencia comunitaria o social no está determinada de antemano, ni de una vez y para siempre; no responde a un principio instintivo inscrito en su organicidad animal como en el caso de las otras especies. El ser humano, tal como nos recuerda Bolívar Echeverría, está "condenado" a crear, reinventar, actualizar, modificar o ratificar permanentemente la figura concreta de su socialidad comunitaria.[3] Pues para el "ser humano" –que de entrada no puede pensarse como "individuo" aislado, sino como colectividad dinámica históricamente situada–, reproducirse, producir y consumir la forma de su condición comunitaria de existencia, no equivale a repetirla o reiterarla automáticamente, sino a crearla y reinventarla constantemente, a través de un proceso –permanente y "en marcha"–[4] de codificación del conjunto de relaciones que se entablan entre los miembros de tal colectividad dinámica. Proceso que requiere, por parte del sujeto social, de una apro-

2 Horacio Machado, "La comunidad y la ecología política".

3 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 166.

4 Utilizamos la expresión codificación "en marcha" parafreaseando, en parte, a Jean Paul Sartre cuando hace mención de la capacidad humana de "totalización en marcha", en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

piación también semiótica de la naturaleza y de sí mismo: un acto interminable de significación del mundo.

En ello descansa la politicidad básica de los seres humanos, o lo que Bolívar Echeverría llama *lo político*, entendido como la capacidad de los seres humanos de imprimir una figura singular, más o menos estable, a su socialidad; de moldear su organización social, dando forma, contenido y sentido, al conjunto de las relaciones de interdependencia (de trabajo y disfrute) que interconectan y definen a los seres humanos en tanto sujetos sociales, posibilitando la reproducción de su existencia.[5] En tal sentido, lo político no es una característica, entre otras, del proceso de reproducción de la vida humana, sino el carácter constitutivo y específico del mismo. El ser humano, para garantizar su existencia y reproducir su vida, necesita darse una forma con los otros, conformar su socialidad; y a través de ella, conformar su entorno, establecer una relación con lo no-humano, crear su propio mundo de vida.

Cabe puntualizar que esta politicidad constitutiva de lo humano, esta capacidad de sintetizar y regenerar, una y otra vez, la forma de su vida social; de proyectar, crear y modificar constantemente las reglas de la convivencia, es lo que permite al ser humano dotar su vida de un valor de uso. Dicho de otro modo, construir un mundo de vida para sí, una estrategia de existencia que permita la reproducción satisfactoria de su vida. Esta misma *capacidad de forma* inscrita en los sujetos sociales se realiza en la historia,[6] es decir, se actualiza, toma cuerpo en un sin número de comunidades concretas de vida: cuya diversidad da cuenta de la "inevitable" pluralidad y he-

---

5 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*.

6 *Idem*.

terogeneidad de lo humano y de la riqueza cualitativa del proceso de reproducción social productor y consumidor de valores de uso.

Pero ¿qué ocurre cuando el capitalismo logra desplegarse por los diversos ámbitos de la vida? ¿De qué manera se transforma el proceso de la reproducción social en la modernidad capitalista? En ella, el proceso de reproducción social adquiere –nos recuerda Echeverría de la mano de Karl Marx– una forma radicalmente distinta respecto a las otras concreciones históricas del mismo. El sujeto social se enfrenta a una condición civilizatoria totalmente nueva respecto al pasado. La novedad consiste en el hecho de que en la modernidad capitalista, la organización económica que posibilita la producción y reproducción de la vida social "abandona" la finalidad primaria a la que ésta debería de responder; es decir, la de garantizar la reproducción misma del sujeto social, para asumir una segunda finalidad que hace que ella se transforme en una suerte de sujetidad ajena a la colectividad social, pero capaz de dirigirla y conformarla. Esta finalidad es la del proceso de valorización del valor.[7]

En la medida en que la lógica capitalista de valorización del valor avanza y se expande, los procesos vitales del ser humano se van ordenando en torno a una finalidad abstracta impuesta por el proceso de acumulación capitalista: la generación de ganancias. Bajo esta forma civilizatoria,[8] la *capaci-*

---

7 Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 150.

8 Se trata de una forma civilizatoria que, como señalamos anteriormente, va imponiendo de forma paulatina los siguientes procesos: *i)* una específica manera de relación con el mundo "natural"; *ii)* una particular jerarquía en la relación entre varones y mujeres que Silvia Federici nombra como "patriarcado del salario" (Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*);

dad de forma inscrita en la politicidad básica del sujeto social y la posibilidad de definir el valor de uso de la vida quedan en gran medida enajenadas de quienes originariamente las detentan: las comunidades concretas de vida organizadas en torno a la reproducción de la vida. Estas enfrentan el secuestro por parte de un sujeto abstracto, el capital, que busca imprimir una forma específica y peculiar a la sociedad moderna, una forma funcional a su valorización.

Un momento fundante en la imposición de esta forma civilizatoria –tal como lo que Marx analizó en "La llamada acumulación originaria", el célebre capítulo XXIV del tomo I de *El Capital*–, ha sido el *proceso histórico de escisión entre productores y medios de producción*; como decimos nosotras, *medios de existencia para la reproducción de la vida* –a fin de convertirlos en fuerza de trabajo, desposeída y doblemente libre–, emancipados de los lazos de servidumbre feudal, pero también desposeídos de las condiciones de reproducción de la vida.[9] Ciertamente, este proceso de escisión o separación avanzó mediante la mercantilización de la naturaleza, así como a través del debilitamiento, desarticulación y destrucción de todos aquellos *entramados comunitarios* que garantizaban la existencia y que fueron quedando paulatina-

iii) una difícil y también jerárquica relación entre las generaciones; iv) un vaciamiento radical de lo político; v) una banalización de lo sagrado. Esta forma civilizatoria, agresiva y tendencialmente negadora de otras formas de lo social es, sin embargo, histórica y transformable.

9 Recuperando a Massimo de Angelis, sostenemos la importancia de hablar de *medios de existencia* para ir más allá de la noción clásica de medios de producción, para referirnos a todos los medios materiales y simbólicos que garantizan el sustento y hacen posible la reproducción de la vida (Massimo de Angelis, "Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas").

mente subsumidos a la lógica unidimensional del mercado, del tiempo abstracto y del individualismo.[10] Todo lo anterior fue imponiendo una visión de mundo y un modo peculiar de estructuración de las relaciones sociales centrado en individuos supuestamente libres.

Coincidimos con aquellas perspectivas que señalan que los procesos de separación, despojo y violencia, no se explican solamente desde una perspectiva histórica, en tanto condición de posibilidad y signo de origen del sistema-mundo capitalista, sino como pilares constitutivos, continuos e inherentes del capital. Despojo y explotación son dos caras que están orgánicamente vinculadas y garantizan la acumulación del capital hasta nuestros días.

Ahora bien, bajo el imaginario de ese "individuo libre" –pretendidamente universal, entendido por lo general como un varón propietario de valor acumulado en su forma abstracta, o bien, un varón sujeto a la producción de valor para otros– se han ocultado de forma sistemática dos dimensiones de la reproducción de la vida humana ligadas íntimamente entre sí. Por un lado, se invisibilizó lo que Silvia Federici llama "trabajo reproductivo"; es decir, el conjunto de procesos emocionales y actividades de cuidado que la reproducción material de los seres humanos requiere y que se desarrollan mayoritariamente en el ámbito doméstico por parte de mujeres. Por otro, se negó la interdependencia comunitaria,

---

10 Nos referimos a "sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y espacios de reproducción de la vida humana, no directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital" (Raquel Gutiérrez, "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro", pp. 13-14).

afectiva y material, que a nivel intergeneracional y desde los ámbitos cotidianos hacen posible la sostenibilidad de la vida.

Así, desde el imaginario del individuo capitalista moderno, las actividades orientadas a la reproducción de la vida no son consideradas como trabajo y, por ende, no tienen ningún valor; y la comunidad, de ser el punto de partida de comprensión y reproducción de lo humano, ha pasado a ser concebida como una forma anómala, exótica, arcaica y premoderna de organización de la vida social.

Una gran parte de la izquierda anti-capitalista ha reeditado sistemáticamente este error, al centrar su crítica contra el capital exclusivamente en el ámbito de la producción del valor. Esto, por una parte, ha situado el antagonismo básico o primario de la sociedad capitalista justamente en el asunto de la explotación del trabajo asalariado, dejando de lado y oscureciendo la comprensión de la explotación específicamente capitalista del trabajo reproductivo realizado principalmente por mujeres; negando, asimismo, la particular explotación de otras formas de creación de riqueza concreta como la practicada en los mundos de lo comunitario-popular y de lo campesino indígena y no indígena. Por otro lado, a partir de tal desconocimiento, ha ignorado sistemáticamente las tensiones, contradicciones y antagonismos que ocurren en las diversas unidades para la reproducción de la vida, desconociéndolo como el ámbito básico de producción de capacidades políticas para la transformación social.[11]

---

11 A lo largo de los últimos años hemos mantenido una interesante discusión con John Holloway en relación a este punto. La idea que este autor aporta en uno de sus últimos libros, discutiendo la contradicción del *hacer contra el trabajo*, nos resulta fértil aunque nos parece incompleta. El despliegue del hacer y sobre todo del *hacer común* supone una subjetividad crítica capaz de tal acción (véase

A contracorriente de aquellas visiones de izquierda que han naturalizado la separación capitalista del ámbito de la producción y de los mundos de la reproducción de la vida, ocultando sistemáticamente la dimensión comunitaria de la vida social, proponemos, de la mano de Federici, volver a centrar nuestra mirada en el conjunto de procesos, relaciones sociales y formas políticas que sostienen la reproducción de la vida bajo el dominio del capital y en medio de las contradicciones de tales realidades. En tal sentido, sugerimos preguntarnos cómo el capital sigue despojándonos de nuestras condiciones de existencia y conformando la socialidad humana en función de la valorización del valor; pero también cómo las comunidades humanas concretas reaccionan ante, se resisten a y, a veces, rompen con la acción conformadora del capital. Desde esta complejidad es que precisamente planteamos acercarnos a lo comprensión de lo común.

John Holloway, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo)*. Nosotras, recuperando su propuesta, nos preguntamos por las condiciones de posibilidad del despliegue del *hacer común* –que es inmediatamente antagónico al capital. Tales condiciones de posibilidad se producen como exigente lucha en lo cotidiano, en el mundo de la reproducción de la vida que, más allá del salario y de las relaciones mercantiles, una y otra vez crea valores de uso concretos que nutren la subjetividad, se intercambian, circulan desafiando o deformando las relaciones mercantiles y relanzan de forma fragmentada y dificultosa la capacidad de forma de quienes se obligan en tal hacer común. Es decir, nos interesa indagar en el conjunto de actividades colectivas que amplían y garantizan las capacidades políticas de la subjetividad crítica. El "flujo social del hacer" que se despliega como lucha en tiempos extraordinarios, se construye como capacidad de forma en tiempos cotidianos, a través del conjunto de procesos, actividades y afectos que se echan a andar de manera sistemática en las multiformes y heterogéneas unidades de reproducción de la vida social.

Lo común como relación social dirigida a la reproducción de la vida

Nuestro acercamiento a la noción de común busca romper radicalmente, en primer lugar, con aquellas posturas representadas esencialmente por Antoni Negri y Michael Hardt, quienes piensan lo común desde dentro del ámbito de la producción de valor como el conjunto de bienes inmateriales resultado de la cooperación social que ocurre en los ámbitos productivos del capitalismo avanzado, a partir de las nuevas transformaciones en la composición técnica del trabajo; transformaciones que, según los autores, estarían generando espacios de autonomía al interior del trabajo capitalista.[12] En segundo lugar, también nos distanciamos de otras visiones de lo común mucho más economicistas, cuya representante principal ha sido, sin duda, Elinor Ostrom; esas posiciones que plantean lo común exclusivamente en términos de recursos compartidos o bienes comunes poseídos y gestionados colectivamente a través de una serie de procesos institucionales por parte de habitantes locales.[13] Sostenemos que ambas posturas caen en el error de invisibilizar el trabajo reproductivo y la multiplicidad de relaciones de cooperación social que se producen por debajo, al margen o en contra de las relaciones sociales capitalistas en torno a la reproducción material de la vida y a la búsqueda de una existencia digna.

En oposición a ambos planteamientos, nuestro acercamiento a la comprensión de lo común parte de una premisa

---

12 Antonio Negri y Michael Hardt, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*.

13 Elinor Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*.

fundamental: lo común no es –o no es únicamente– una cosa, un bien o un conjunto de bienes tangibles o intangibles que se comparten y se utilizan entre varios. *Lo común se produce,* se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes –materiales e inmateriales– de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar "comunes" –como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos, etcétera–, no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes.

Tales relaciones, si bien coexisten de forma ambigua y contradictoria con las relaciones sociales capitalistas, no se producen, o sólo en una mínima parte, en el ámbito capitalista de la producción de valor. En la mayoría de los casos, las relaciones sociales que producen común suelen emerger a partir del trabajo concreto y cooperativo de colectividades humanas autoorganizadas que tejen estrategias articuladas de colaboración para enfrentar problemas y necesidades comunes y garantizar así la reproducción y el cuidado del sustento material y espiritual de sus comunidades de vida. En este sentido, sostenemos que *lo común da cuenta, antes que nada, de una relación social,* una relación social de asociación y cooperación *capaz de habilitar cotidianamente la producción*

social y el disfrute de riqueza concreta en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida.

Ahora bien, asumir que lo común no son sólo cosas, sino antes que nada relaciones sociales, tiene una serie de implicaciones que nos parece importante destacar para formular un primer acercamiento conceptual a dicha noción. En primer lugar, implica asumir que no existe una sola forma de producir común, sino múltiples y variadas formas de hacerlo, tan múltiples y tan variadas como las tramas cooperativas que las comunidades humanas han sabido tejer a lo largo de la historia, en torno a la necesidad de reproducir sus vidas en común de forma satisfactoria.

En segundo lugar, implica reconocer que si bien lo común se produce muchas veces a partir de formas culturales y sentidos de pertenencia heredados, nunca está determinado de antemano y de una vez y para siempre. Necesita ser actualizado, producido y reproducido continua y constantemente. Su actualización, su reproducción, y por tanto su vigencia en tanto relación social, al igual que su desaparición o destrucción, depende de la capacidad que una comunidad de hombres y mujeres tiene para proponerse objetivos compartidos y reafirmar, una y otra vez, la vigencia de los vínculos de cooperación y recíproca obligación que les permiten realizar tales fines y seguir produciendo y reproduciendo común.

Raquel Gutiérrez ha explicado lo anterior, haciendo énfasis en el hecho de que la producción de lo común se funda siempre en un *nosotros simultáneamente heredado y producido que emerge desde un sentido práctico de inclusión*. El nosotros heredado suele estar constituido por *códigos de pertenencia* establecidos por generaciones previas, en los cuales cada nue-

va "camada" humana es socializada, pues cada ser humano además de ser parido y criado bajo alguna forma de relación social, es dotado de una serie de saberes prácticos, sentidos de vida y habilidades específicas producidos y conservados dentro de la trama social en que ha nacido; "nadie nace de gajo ni se reproduce por esqueje", como dicen en los Andes. Tales saberes, sentidos y habilidades, transmitidos cotidianamente y año tras año durante los largos años de la infancia humana, brindan a cada quien las herramientas y los marcos significativos y afectivos para hacer junto con los otros. Así, cada generación se reitera y refuerza, aunque también se transforma; una relación fundamental completamente contradictoria con las nociones del individualismo moderno: la relación *ser parte*. Se nace y se crece, pues, *siendo parte* de una trama de relaciones sociales específicas, las cuales se heredan y, en ocasiones, se reactualizan y se transforman en la vida adulta, marcando códigos de pertenencia que suelen ser más o menos rígidos y estables en el tiempo.

Tales códigos de pertenencia heredados, al tiempo que brindan saberes prácticos y alumbran estrategias de vida, también fijan y quizá limitan las posibilidades de transformación. Los códigos de pertenencia se han convertido, a lo largo de la modernidad capitalista, en identidades fijas casi siempre establecidas por quienes detentan el poder social, que clasifican y separan a las "poblaciones" y contribuyen a determinar –sin lograrlo jamás completamente– las trayectorias posibles para los individuos singulares de las tramas así distinguidas.

Ahora bien, analizando las cosas desde el interior de la propia trama reproductiva, la relación *ser parte* de cada nuevo miembro, a través de un código de pertenencia heredado o

asignado, se establece siempre de una manera práctica a lo largo del tiempo mediante la creación social de cierto *sentido de inclusión*. Llamamos *sentido de inclusión* al conjunto de prácticas cotidianas dinámicas, flexibles, reiteradas y estables en el tiempo y susceptibles de modificación o alteración que una colectividad genera y echa a andar en los reiterados ciclos que marca la reproducción social de su vida material y simbólica. Mirando las cosas de esta forma, la relación *ser parte* –de un individuo a una trama colectiva– no es algo únicamente heredado sino, sobre todo, una actividad, un *hacer cotidiano y reiterado con* los demás; hacer común sistemático y exigente que adquiere sentido de acuerdo a la capacidad de forma así cultivada colectivamente y que, por lo mismo, establece o marca los términos de la inclusión al *nosotros en marcha*.[14] Esto es, *ser parte* de un nosotros, de una trama reproductiva singular, no es algo que está determinado de una vez y para siempre, como se pretende analizarlo, mirando a través de la foto fija que dibujan los códigos de pertenencia –establecidos, insistimos, casi siempre desde el poder que marca a los individuos con atributos codificados desde arriba–, sino que es una actividad productiva de generación de lazos y de bienes susceptibles de ser compartidos. Es por ello que tanto el *sentido de inclusión* como la relación *ser parte* que le es consustancial, necesita ser permanentemente actualizada, (re)producida a partir de prácticas colectivas que garanticen la (re)producción de la vida; el *sentido de inclusión* y la relación *ser parte* fundan

14 Volvemos a usar aquí la noción sartreana "en marcha" para intentar dar cuenta de la calidad dinámica y creativa de un proceso de reproducción de la vida social que no debe entenderse como únicamente reiterado y cotidiano.

un hacer en común que re-inventa, transforma y recrea los múltiples *nosotros* que producen lo común.

Así, hablamos de *múltiples nosotros* no sólo como colección inmensa de conjuntos ajenos susceptibles de ser contabilizados y puestos en una lista; sino ante todo como múltiples producciones y relanzamientos de la capacidad de forma que habilita, a su vez, la producción de fines y de medios para, una y otra vez, garantizar la reproducción de la vida colectiva y, por tanto, individual. Entonces, en la producción de lo común sostenido por un *nosotros* que se funda en sentidos de inclusión siempre renovados, se juega permanentemente la posibilidad de forma: la posibilidad, por parte del nosotros así generado, de elegir y dar una forma a su socialidad; de crear, renovar, cambiar, actualizar –una y otra vez– formas de regular la vida en común.

Las capacidades humanas involucradas en los múltiples procesos de producción de lo común, así como sus creaciones, son, sin embargo, sistemáticamente acechadas y agredidas por los múltiples y expansivos procesos de valorización del valor que se imponen a la reproducción de la vida humana y no humana, acotando siempre sus posibilidades de forma y despojando su riqueza concreta. Justamente sobre esta contradicción reflexionaremos en el siguiente acápite.

La reproducción de la vida y sus contradicciones con la expansiva reproducción ampliada del capital

Afirmamos anteriormente que el *capital* es un tipo de relación social que se re-produce a partir de nuestras fuerzas vitales para la generación y acumulación de valor. La relación del capital genera una dinámica que ha sido estudiada riguro-

samente y de manera sistemática por cierto marxismo. La lógica inherente a la dinámica expansiva del capital requiere garantizar la reproducción de al menos una parte de los seres humanos para convertirlos en fuerza de trabajo, más allá de las necesidades y deseos de los sujetos concretos. Los seres humanos convertidos en fuerza de trabajo son, a decir de Marx, "sujetos libres": libres de los lazos que los tejían con alguna trama comunitaria, dentro de la cual, a partir del trabajo común –en su calidad concreta–, se garantizaba la reproducción de su propia vida. "Libres" o aislados, por tanto, de conocimientos prácticos y vínculos productivos dentro de los cuales anida y se cultiva la capacidad humana de forma. En medio de relaciones capitalistas o, mejor, bajo el predominio expansivo del capital, la vida en su exuberancia de posibilidades y creaciones es sólo un medio y no un fin. Las casi infinitas creaciones de la "naturaleza", sean éstas el agua, los bosques, los animales y las plantas, las montañas y los minerales que contienen, los combustibles fósiles, etcétera, y por supuesto nosotros mismos en tanto especie humana, bajo la relación del capital, se consideran no con valor en sí mismas, sino únicamente como medios de valorización del propio capital. Así, los seres humanos somos convertidos únicamente en portadores de fuerza de trabajo y las creaciones naturales en recursos aprovechables para la valorización.

De acuerdo con Machado, el capitalismo no reproduce la vida, sino que únicamente impone y sostiene un modo de existencia que le es funcional para la acumulación.[15] En contraste con ello, las lógicas comunitarias de reproducción de la vida tienen como finalidad garantizar el sustento –la

---

15 Machado, *op. cit.*

comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud, la educación de las nuevas generaciones, etcétera–, y por ello atienden y cuidan no sólo aquellos bienes naturales que garantizan la vida colectiva actual y para las generaciones por venir, sino los lazos y vínculos que producen trama comunitaria, la cual dota a cada quien de nuevas capacidades, regenerando y amplificando las posibilidades colectivas de producción, reproducción y disfrute.

En tal sentido, si consideramos que los seres humanos bajo la relación del capital son únicamente portadores de fuerza de trabajo y los bienes naturales son recursos para la producción de mercancías, el punto de partida de tal pensamiento será reductivo, limitado, y nos conducirá, a la hora de pensar las contradicciones y antagonismos que desgarran la vida social, a transitar caminos muy poco fértiles para entender las luchas contra el capital y los desastres que acarrea para la mayoría. Sin embargo, si partimos desde el impulso siempre reiterado hacia la reproducción de la vida humana y no humana, tal como hemos señalado desde el comienzo de este trabajo, se nos abre una veta más amplia para la comprensión de las contradicciones y antagonismos que habitamos: percibimos cómo el capital, en su sistemática y agresiva expansión, nunca alcanza a sujetar plenamente la vida, arrebatándole las capacidades vitales de regeneración.

En el caso de los seres humanos, quizás el caso más dramático, drástico y brutal de negación y desconocimiento de la vida, fue la esclavitud. Cientos de miles de hombres y mujeres que se volvieron millones con el transcurso de los siglos, fueron arrancados del lugar donde nacieron en el África atlántica, metidos en jaulas como si fueran fieras salvajes, trasladados en bodegas de barcos negreros y entregados al

control de crueles capataces para que los convirtieran únicamente en portadores de fuerza de trabajo para sus amos capitalistas. Ni siquiera en este caso extremo de negación de la vida humana, ésta fue vencida en su capacidad de forma e insubordinación y ahí está la historia, entre otras, del Quilombo de Palmares para mostrarlo.[16] Los seres humanos que sufrieron este trágico destino, trasplantados a través de un océano, rotos los lazos heredados, supieron volver a congregarse, regeneraron vínculos a través de idiomas distintos al materno, produjeron afectos y confianzas renovadas y relanzaron su capacidad de forma. Una y otra vez encontramos en la historia experiencias análogas a ésta. Quizá no tan dramáticas ni atroces, pero siempre intensas y creativas, siempre productivas y fértiles.

Para conservar un pensamiento que pueda reflexionar desde la contradicción y que se empeñe por entender la inestabilidad de los procesos sociales, pero que a la vez se renueve aprendiendo de la historia y de las experiencias de lucha de hombres y mujeres trabajadoras asalariadas y no asalariadas, de los esclavos y esclavas que se derramaron por varios continentes, de los pueblos indígenas colonizados en América y otros lugares del globo –luchas y esfuerzos, todos ellos, anclados en garantizar la reproducción de la vida colectiva–, sostenemos que es fundamental considerar la contradicción fundamental entre la vida y el capital. Entre la vida y su siempre relanzada capacidad de negar y desafiar la muerte dictada por el capital que una y otra vez, desde hace varios siglos, la

[16] El Quilombo de Palmares es una experiencia de un territorio libre de esclavitud organizado desde 1590, ubicado en la costa brasileña entre Recife y Salvador de Bahía, mejor conocido por su resistencia de más de 120 años contra los esclavistas y el orden portugués.

intenta sujetar, negándola, abusando de ella, reduciéndola a mercancía y a recurso susceptible de ser convertido en más y más capital, sin lograrlo nunca del todo. La vida, en tal sentido, ha de ser entendida como capacidad de negar la muerte; mientras que el capital, bajo esta clave, se muestra como una fuerza que una y otra vez deforma e intenta contener a la vida, acota las posibilidades de su realización, limita sus creaciones, busca agotar sus fuerzas para, al capturarlas, ampliarse a sí mismo expandiéndose y amenazando con negar cualquier nueva posibilidad de apertura.

A partir de este argumento podemos entender una vez más las dimensiones inéditas que ha adquirido el antagonismo social durante las últimas décadas, tanto el que ocurre en el nivel de la producción inmediata de mercancías y de valor –donde actualmente ocurren insoportables procesos de explotación–, como por fuera de esos procesos de producción de capital, en los espacios-tiempos donde los seres humanos reproducimos cotidianamente nuestra vida colectiva, ya sea en las ciudades o en los campos. Así, los continuos procesos de producción ampliada del capital niegan una y otra vez los igualmente reiterados bucles de la reproducción de la vida que son cultivados, conservados y adaptados por tramas comunitarias heterogéneas y multiformes que no sólo se defienden y resisten las agresiones de la acumulación capitalista, sino que relanzan una y otra vez la capacidad de forma íntima y plenamente humana. La vida y su vocación hacia la reproducción y ampliación de sus creaciones es el límite que el capital no puede superar. La capacidad vital colectiva de regeneración y reproducción de bienes y riquezas concretas, desde donde se organiza la reproducción de lo humano y el relanzamiento de la capacidad de forma, es a nuestro juicio el

hilo de Ariadna para entender las posibilidades contemporáneas de transformación social a partir de la erosión, dilución, ruptura y/o superación de la relación del capital.[17] Sigamos ahora profundizando en la comprensión de la producción de lo común como fuerza por excelencia de disolución de la relación del capital.

Lo común como categoría crítica a la modernidad capitalista

Proponemos pensar que la producción de lo común no sólo expresa la existencia de un hacer cooperativo orientado por el valor de uso para garantizar y cuidar aquello que se comparte para reproducir la vida, sino también las inestabilidades de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo. Desde este punto de vista, nos interesa pensar las capacidades sociales y las condiciones bajo las cuales la producción de lo común es capaz de resistir, contradecir, subvertir y/o desbordar las relaciones del capital y del Estado.

Desde nuestra perspectiva, los distintos esfuerzos encaminados en profundizar y cultivar lo que Bolívar Echeverría define como el discurso crítico de Marx, comparten la apuesta por poner en el centro la contradicción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, o entre valor de cambio y valor de uso, para exhibir la inestabilidad de las relaciones sociales capitalistas y presentar algunas orientaciones que conduzcan a su superación. A partir de ello, y desde la perspectiva que hemos venido tejiendo en este texto, proponemos estudiar

[17] Huáscar Salazar y Raquel Gutiérrez, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente".

los asuntos sociales a partir de sus contradicciones, rastreándolas desde el punto de vista de la inestabilidad, poniendo atención en la forma en la que el antagonismo social, de manera polimorfa, se despliega en el cuerpo social exhibiendo su calidad desgarrada y presentando sus heterogéneos anhelos de transformación.[18]

Dicho lo anterior, consideramos que las categorías marxistas como conceptos críticos y abiertos son fructíferas herramientas capaces de revelar el carácter contradictorio de la vida social en el capitalismo. En palabras de Werner Bonefeld, las categorías críticas son conceptos sociales que denotan el modo pervertido de las relaciones humanas en el capital, tratando de sacar a la luz su fundamento social, es decir, la base humana de su existencia.[19] De este modo, nos interesa pensar en lo común como una categoría crítica que pone de manifiesto la relación de dependencia del capital con respecto a la actividad humana y el carácter parasitario de la lógica de la producción del valor sobre los ámbitos ligados a la reproducción de la vida.

Debido a la fragilidad de la relación del capital y su imposibilidad de totalizarlo todo, nos interesa entender el potencial subversivo y las condiciones de posibilidad de las prácticas asociativas, las relaciones afectivas cooperativas y la densidad de los saberes heredados y recreados para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social en condiciones de cierta autonomía. Consideramos que tales relaciones sociales, prácticas y saberes colectivos que casi

---

18 Raquel Gutiérrez, "Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos".

19 Werner Bonefeld, "Clase y constitución".

siempre exhiben rasgos cooperativos y creativos, son el núcleo mismo de la posibilidad de lucha y, por tanto, de la fragilidad del capital. Pensar *la producción de lo común* de este modo alumbra dos aspectos:

- I. En la insistencia y perseverancia de las relaciones sociales orientadas a cultivar y regenerar lo común o aquello que se comparte, como estrategia cooperativa de reproducción de la vida bajo regulaciones autónomas o no enteramente sometidas a la lógica mercantil y/o estatal.
- II. La fragilidad e incapacidad totalizante del capital, expresada en el antagonismo entre lo común y las formas variadas del despojo capitalista a lo largo del tiempo.

Proponer que *la producción de lo común* contiene una relación antagónica al capital, significa reconocer que el trabajo concreto y cooperativo de las colectividades humanas auto-organizadas para garantizar la reproducción satisfactoria de la vida implica un proceso de lucha que exhibe la inestabilidad y fragilidad del capital en su ambición de totalización.

Cabe señalar que partimos de una noción abierta de proceso de lucha que incluye el despliegue explícito del antagonismo social, pero también los movimientos moleculares y estrategias de vida anidadas en los ámbitos cotidianos que lidian, resisten a las agresiones del capital y hacen posible la sobrevivencia y la siempre difícil gestión de la precariedad. Dicha perspectiva nos permite rastrear las expresiones más abiertas de rechazo e insubordinación, pero también las menos visibles, reconociendo que ajustan variadas intensidades

susceptibles de producir alteraciones o subversiones en el orden dominante.

Entre los movimientos de resistencia, antagonismo y reapropiación de la riqueza social más emblemáticos de los tiempos actuales, destacamos lo que Mina Navarro ha denominado como "luchas por lo común", la disputa en torno al acceso, control y gestión de los bienes comunes naturales, pero también por las consecuencias de la extracción, producción, circulación, consumo y desecho de la riqueza social convertida en mercancía en el marco de la acumulación del capital.[20] Si bien no todos los procesos de resistencia han logrado la plena defensa de sus territorios o resolución de sus demandas, lo cierto es que muchos de ellos han sido capaces de retrasar o paralizar temporalmente la implementación de los llamados "proyectos de muerte" y, por ende, desestabilizar la acumulación del capital. Esto se ha logrado a partir de la conformación de inéditos procesos de autorganización social o, en otro casos, de la actualización de prácticas sociales preexistentes de producción de comunes y ampliación de la gestión comunitaria hacia ámbitos que anteriormente no estaban regulados de esa manera.

A este respecto, un referente muy importante es el de las comunidades de Cherán, en Michoacán, las cuales a través de un férreo proceso de organización han conseguido detener la destrucción de sus bosques y defenderse de los talamontes y del crimen organizado, a través del fortalecimiento y actualización de una densa trama comunitaria que hoy nuevamente vuelve a regirse por usos y costumbres.

---

20 Mina Navarro, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*.

A lado de estas luchas más visibles, a lo largo y ancho de América Latina, desde las comunidades rurales hasta las megas urbes, también es posible rastrear una multiplicidad de experiencias casi imperceptibles de autoorganización popular y producción de lo común, a lo largo de las cuales la vida cotidina se reproduce siguiendo lógicas de colaboración y autoregulación social muy distintas a las lógicas capitalistas de regulación de la misma. Tales experiencias, si bien en la mayoría de los casos no confrontan abierta y explícitamente al Estado y al capital, se resisten a asumir plenamente las pautas de comportamiento, los códigos de relacionamiento recíproco y las lógicas de manejo del tiempo y del espacio impuestas por la organización capitalista del trabajo y de la vida social, recreando, reinventando y cultivando –de múltiples y variopintas maneras– formas comunitarias de organización de la vida colectiva y autogestión de necesidades y problemas compartidos.[21] Al interior de estas experiencias de autorregulación comunitaria de la vida –que no están exentas de ninguna manera de contradicciones y tensiones internas– se sigue cultivando otro tipo de politicidad, una politicidad crítica, cuyo ejercicio pone permanentemente en cuestión la hegemonía de las relaciones sociales capitalistas y su capacidad de dominarlo todo, en la medida en que habilita constantemente la posibilidad de una autodeterminación –aunque

[21] En sus investigaciones, Lucia Linsalata ha documentado varias experiencias de este tipo, entre ellas destaca la de los sistemas comunitarios de agua de la ciudad de Cochabamba, en Bolivia: un entramado social complejo al interior del cual el servicio de agua potable es augestionado localmente, en cientos de barrios, por grupos de vecinos y vecinas auto-organizados. Véase Lucia Linsalata, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*.

sea mínima– de la existencia por encima de la determinación ajena de la vida impuesta por el capital.

Formas de regulación comunitaria, uso/pertenencia contra propiedad/identidad

De hecho, todas las formas que va adquiriendo la producción de lo común, ya sean bienes concretos que son poseídos, regenerados y utilizados de manera compartida, o prácticas colectivas de apoyo mutuo para muy diversos fines basadas en heterogéneas figuras de reciprocidad, tienden a construir mecanismos internos de autorregulación que suelen oscilar en torno a puntos de equilibrio que no están previamente establecidos, sino que constantemente se deliberan y acuerdan, una y otra vez. Un elemento decisivo –un rasgo vital– en tales mecanismos internos de autorregulación de lo común –en sus distintas formas– es su carácter autónomo. Puede decirse, pensando con rigurosidad, que la autonomía de los mecanismos de regulación de lo común es una condición necesaria para su existencia. O, dicho de otra manera, lo común y la capacidad de producción de lo común se erosiona, se diluye y se agota si, por alguna razón, los mecanismos de autorregulación interna son forzados a ceñirse a decisiones y formatos heterónomos.

Hagamos acá una precisión. Al afirmar lo anterior, no estamos diciendo que lo común y las polifónicas y variadas maneras de desplegar la producción de lo común sean autárquicas, en el sentido de que logren desplegar sus creaciones sin ninguna sujeción o vínculo con al menos algunas de las condiciones de heteronomía impuestas por el capital y el Estado (el predominio de las relaciones sociales basadas en el

dinero como representación por excelencia del valor es una de las más importantes condiciones de heteronomía). Lo que buscamos enfatizar es la centralidad de la autonomía en la producción de las decisiones, entre aquellos que están produciendo en común determinado bien o riqueza material o inmaterial en algún espacio-tiempo específico. Únicamente si quienes están comprometidos colectiva y recíprocamente entre sí en la producción de lo común, generan y cuidan por y para sí mismos la capacidad de decidir sobre lo que hacen, en recurrentes deliberaciones y constantes acuerdos que tendencialmente buscan ajustarse y adaptarse a las circunstancias; sólo de tal manera es que se construyen mecanismos de autorregulación colectiva.

Tales mecanismos de autorregulación de lo común adquieren, por tanto, diversas formas. Tantas y tan variadas como creaciones puedan desplegarse. Sin embargo, como se discutirá más adelante, todas giran en torno a imaginar e inventar maneras de producción de decisión colectiva (bajo la forma de asamblea comunal, de reunión de producción o ratificación de acuerdos, etcétera). Una vez producido el acuerdo, la pregunta inmediata que abre el camino a la generación de los mecanismos de autorregulación, es directa y sencilla: cómo damos paso a lo acordado, cómo hacemos realidad lo que nos hemos propuesto (sea esto un sistema de agua, o la actividad colectiva de cuidar el bosque, o la producción de determinados materiales de lectura, o el despliegue de una lucha específica, etcétera). La pregunta cómo hacemos, cómo echamos a andar lo que hemos acordado, cómo logramos producir aquello que nos hemos propuesto, es la que abre paso a la construcción de mecanismos de autorregulación. Tales construcciones se asemejan mucho más al trabajo artesanal

de ensayo, variación y ajuste, que a la producción en serie de mercancías. En tal sentido, los mecanismos de autorregulación tienen distintas formas y alcances espacio-temporales. Por esa razón, en ocasiones resulta muy difícil comprender las experiencias de construcción de mecanismos de autorregulación comunitaria como siendo parte de la misma actividad humana de producción y cuidado de lo común y de relanzamiento de la capacidad de forma; sobre todo, resulta difícil entender que lo que se despliega como energía humana dando paso a un mecanismo de autorregulación, es el esfuerzo colectivo por responder autónomamente a la pregunta cómo hacemos para echar a andar lo que nos hemos propuesto.

Por ejemplo, si analizamos algunos de los formatos de autorregulación comunitarios más resistentes y enérgicos que podemos documentar, como los que brotan de la riquísima experiencia de los pueblos quiches en Guatemala para cuidar, utilizar colectivamente y regenerar sus bosques que adquieren la forma de un complicado mecanismo de cargos y rotaciones anuales,[22] encontramos que tal cosa es "parecida" –nunca igual– o al menos tiene rasgos similares, a la ágil experiencia a través de la cual el tejido comunitario aymara urbano ocupa día a día la ciudad de El Alto y ciertas zonas de La Paz, generando espacios comerciales móviles y fluidos que van variando a lo largo de las horas y de los días de la semana.[23] Más complicado es pensar que en otra clase de actividades, como la producción y difusión de conocimientos o la creación de espacios urbanos compartidos para fines múl-

---

22 Gladys Tzul Tzul, "Mujeres y Tramas de Parentesco en los Sistemas de Gobierno Comunal Indígena en *Chuimeq'ena'*, Guatemala".

23 Lucia Linsalata, *op. cit.*, pp. 79-82.

tiples, igualmente se generan, ensayan y ajustan, una y otra vez, mecanismos de autorregulación internos. Sin embargo, esto ocurre cotidianamente en amplios paisajes de la geografía social. Nuestro interés acá es bosquejar algunos rasgos que estos múltiples y distintos mecanismos de autorregulación comparten.

Afirmamos más atrás que los mecanismos de regulación comunitaria suelen oscilar en torno a específicos puntos de equilibrio que se acuerdan y ajustan una y otra vez. Tales mecanismos de regulación, para dar cauce al cómo hacer aquello colectivamente decidido, suelen instituir ciertos sentidos prácticos de inclusión, por lo general basados en obligaciones, que generan derechos de uso y usufructo a aquello producido/generado en común. De ahí la oscilación en torno a puntos de equilibrio y el carácter más o menos fluido –en el sentido de no rígidas, esto es, susceptibles de reajustar su forma– de las relaciones comunitarias. Muchas veces el sentido práctico de inclusión se nutre de experiencias más antiguas heredadas que toman la forma de códigos de pertenencia. En otras ocasiones, la experiencia heredada se reajusta inventando variantes que dan lugar a creaciones renovadas ampliando el sentido práctico de inclusión en marcha. En todo caso, estas diversas clases de relaciones sociales comunes o que generan comunes, que reiteran y renuevan la politicidad fundante de lo humano, tal como fue discutido en el inciso anterior, al ser inmediatamente subversivas del orden del valor, son sistemáticamente acosadas, erosionadas y atacadas por las relaciones sociales capitalistas dominantes.

A lo largo de la modernidad capitalista, las élites económicas y políticas junto a sus pensadores y propagandistas, han impuesto un marco de intelección de los asuntos colec-

tivos y generales basado en la propiedad y la identidad: quién tiene derecho a qué y cuándo queda fijado a partir de aquello de lo cual se es propietario, lo que genera rígidas identidades individuales y colectivas, sobre las cuales el Estado puede operar, administrando diferencias. Sin embargo, la producción de lo común habilita –y a la vez requiere– otro tipo de marco de intelección. En particular, para entender de manera más profunda lo relativo a los mecanismos de autorregulación, es necesario pensar el ámbito de lo político y la política también a través de categorías distintas. Tal es el sentido del par: uso/"ser parte", que contraponemos a la noción propiedad/identidad.

Los mecanismos de autorregulación de lo comúnmente producido, por lo general, incluyen y fijan obligaciones, así como derechos de uso y usufructo a un conjunto específico de hombres y mujeres que pueden distinguirse a partir de compartir un sentido práctico de inclusión: son quienes se ajustan al mecanismo de autorregulación porque, en primer lugar, han contribuido a la producción de la decisión de aquello que ha de hacerse y conseguirse; y en segundo lugar, se han obligado a sí mismos en la producción colectiva de tales fines. Lo que se combina, entonces, en la dinámica de los mecanismos de autorregulación comunales, es que el hecho de *ser parte* de un colectivo no se garantiza ni única ni principalmente a través de alguna "identidad" compartida, sino que se reafirma y regenera a partir de co-producir, de compartir obligaciones en la producción de lo acordado. Es justamente el cumplimiento de tales obligaciones lo que da derechos de uso y usufructo de los bienes y riquezas generadas colectivamente. Quienes colectivamente producen un común no se viven como "propietarios" de ese común, ni se "identifican"

únicamente como sus productores. Estas claves constituyen el formato impuesto por las relaciones sociales dominantes y son fuente de todo tipo de confusiones. Quienes producen un común *son parte* del colectivo que ha decidido crearlo, únicamente en tanto se obligan con el trabajo necesario para llevarlo a cabo. De ahí que no es fácil razonar con nociones identitarias: quienes producen un común no *son* el colectivo, más bien *son parte* de él en tanto se incluyen prácticamente en la colectividad a través de la realización del trabajo acordado. Por lo demás, ser parte de un colectivo que produce un común y se autorregula para ello, por lo general ofrece y garantiza a quienes lo hacen derechos de uso, no de propiedad. La relación de propiedad misma (la cosa pertenece a la persona) rompe o inhibe uno de los supuestos de la producción de lo común: nosotros somos *parte de*, producimos cotidianamente nuestra inclusión en, el colectivo que produce riqueza concreta.

A este nivel de profundidad, imponiendo unos rígidos límites al lenguaje, es como lo moderno capitalista niega lo común, inhibiendo o aplastando su despliegue. Nosotras estamos interesadas, en cambio, en mostrar cómo lo común, en tanto relaciones sociales antagónicas al capital, siempre encuentra maneras de relanzarse a sí mismo como lucha cotidiana y en ocasiones abierta y de, en su mismo despliegue, imaginar, ensayar y producir nuevos mecanismos de autoregulación que oscilan en torno a obligaciones, derechos de uso y producción colectiva de decisiones que se echan a andar. En el siguiente apartado reflexionaremos un poco más en torno a las contradicciones que se generan entre lo común, lo mercantil y lo estatal.

Lo común y la política *en femenino*. Pensando lo político y la política más allá de lo mercantil y lo estatal

Queda claro que mirando desde el ámbito de la reproducción social de la vida y atendiendo a las dificultades de la producción cotidiana y extraordinaria de lo común, se hace necesaria una crítica a un denso conjunto de supuestos inscritos durante siglos en el imaginario de la modernidad capitalista. Justamente en tal sentido hablamos de una política *en femenino*, la cual, a modo de un lenguaje reconstruido, se empeña en volver a nombrar lo que ocurre y busca una sintaxis adecuada para expresar lo que brota como lucha y como anhelo desde las entrañas de las tramas comunitarias que habitamos. Sostenemos que este lenguaje de lo común es un lenguaje *en femenino*, pues nos interesa visibilizar, todo el tiempo, que los reiterados ciclos de acumulación de capital y las políticas estatales que los acompañan e impulsan, están directa e íntimamente relacionados con la consolidación de un ámbito específicamente moderno para la intelección y gestión de los asuntos colectivos que es eminentemente masculino-dominante. Presentamos al inicio, siguiendo a Federici, la discusión sobre la histórica escisión moderna entre el mundo de la reproducción de la vida humana y no humana y la esfera de la producción capitalista de mercancías. Esta escisión entre el mundo de la reproducción, de las tareas y actividades cíclicas y reiteradas que ahí ocurren, del conjunto de procesos vitales que una y otra vez tiene que recomponerse y regenerarse, y la esfera de producción de valor en forma de mercancías, asociada al tiempo lineal y homogéneo del que habla Walter Benjamin, donde "todo lo sólido se desvanece en el aire", en

tanto es atrapado por el sistemático proceso de abstractalización conexo con la producción de valor, está en la base del predominio de una racionalidad y de un lenguaje que, además de capitalista, es eminentemente masculino-dominante. La manera como acá entendemos la expresión "masculino-dominante" busca hacer notar no sólo la escisión del mundo de la reproducción de la vida de la esfera de la producción bajo el capitalismo moderno, sino sobre todo el desconocimiento, ocultamiento y negación del mundo de la reproducción y su sujeción y control por parte de las necesidades de la producción de capital.

Nos interesa, pues, hacer visible y tener presente, continuamente, el rasgo masculino dominante del lenguaje y del marco de intelección de los asuntos políticos y sociales labrados en el marco de la modernidad capitalista, relacionándolos sobre todo con el desconocimiento y negación de esa gigantesca y continua fuente de creación de valores de uso que es el mundo de la reproducción de la vida, donde una y otra vez se suele regenerar y renovar la producción de lo común. Enfatizando: el rasgo masculino-dominante, íntimamente ligado a la producción y acumulación de capital, es antes que nada un aspecto de la negación del mundo de la reproducción de la vida que tradicionalmente ha estado a cargo de las mujeres en las diversas sociedades humanas. Valga una aclaración, el uso del par femenino/masculino para hacer notar la escisión entre mundo de la reproducción de la vida (femenino) y esfera de la producción de capital (masculino-dominante), de ninguna manera busca una vez más "naturalizar" una división del trabajo por sexo –que de hecho continúa existiendo en casi todo el mundo–, ni mucho menos reivindicar que somos las mujeres quienes "debemos" hacernos cargo de la repro-

ducción. No es esto lo que sostenemos ni lo que buscamos expresar. Más bien, utilizamos el par femenino/masculino, y tratamos de rescatar un lenguaje "en femenino" para criticar en profundidad la secular centralidad de la producción de capital –masculino-dominante– como marco pretendidamente universal de intelección de la vida social, que desatiende, desconoce y menosprecia los conocimientos, prácticas, riquezas y experiencias heredadas y constantemente reactualizadas en el amplio y complejo mundo de la reproducción de la vida en condiciones de creciente agresión y hostigamiento.

Asentado lo anterior, sostenemos que la política de lo común, o la reflexión sobre lo político que emerge desde lo común, tiene que subvertir y/o escapar, como condición *sine qua non* para su despliegue, de los cánones de pensamiento modernos sobre el asunto económico, social y político que centran la atención en el Estado, en la producción de mercancías y la valorización del capital, y que pretenden hablar desde un abstracto lugar de lo universal afirmativo. Existe actualmente, producido durante varios siglos de dominio capitalista, un lenguaje muy trabajado para hablar de todo esto. Es un lenguaje que, de entrada, niega y desconoce lo común en tanto niega y desconoce el mundo de la reproducción de la vida, buscando sujetar todo lo que ella contiene a la valorización del valor. Y viceversa, en tanto es un lenguaje que de entrada fija un lugar secundario y pasivo (en el sentido de no creativo) para los procesos, prácticas, saberes y experiencias que se generan en el mundo de la reproducción de la vida humana y no humana, niega y oculta de entrada la posibilidad de pensar la producción y reproducción de lo común, obturando por tanto sus capacidades y posibilidades de generalización.

De ahí el esfuerzo hacia la producción colectiva de una política *en femenino* para poder hablar de lo común, para nombrar y visibilizar lo que desde otras miradas queda oculto, para relanzar la comprensión de la politicidad de procesos cotidianos y extraordinarios de defensa y cuidado de la vida, de las dificultades y fortalezas anidadas en ello. *En femenino,* pues, entendido como un lenguaje subversivo y desafiante: como aquella actividad humana esencialmente común, creativa y fluida, donde se asignan significados a los eventos y experiencias que los hablantes comparten, se nombra aquello que existe y que guarda relevancia para quienes comparten y *hablan* tal lenguaje.

Sabemos que una de las principales cuestiones que incumben a un lenguaje, es lo relativo al esclarecimiento de los términos que emplea para referirse a los fenómenos sociales que pretende distinguir; es decir, es un problema relativo a la semántica. En lo relativo a la política de lo común, íntimamente relacionada con los mecanismos y capacidades para la autorregulación de las actividades –los haceres diversos y variados– que producen algún común, consideramos que es necesario cuidar la crítica a términos políticos semánticamente muy cargados y sedimentados desde el lenguaje masculino-dominante del capital. En particular, nos interesa discutir la noción de "lo público", entendiéndola como "lo común deformado". Deformado en tanto capturado por el Estado moderno y, por lo tanto, intervenido y devaluado en uno de sus fundamentos: la capacidad de quienes comparten el hacer-común de decidir –o mejor, de producir sistemáticamente decisiones– sobre justamente aquello que hacen. Lo "público" en el lenguaje político contemporáneo se refiere a aquello que es poseído, ocupado y dirigido por el Estado,

en contraposición de aquello otro que se califique como "privado". La importancia de entender "lo público" como "lo común deformado" está en que convoca a no perder de vista el rasgo excluyente y delegativo de la capacidad colectiva que se hipoteca en el Estado moderno. Los diversos mecanismos delegativos de la capacidad colectiva de forma han sido, justamente, la temática por excelencia de la llamada ciencia política moderna. Éste es sólo un ejemplo de cómo pensar desde y a través de lo común, exige un esfuerzo sistemático por hablar un lenguaje distinto al dominante, en tanto sólo así se pueden someter a crítica las vigas maestras del sentido común de lo político y la política de la modernidad capitalista y la centralidad masculino-dominante de su noción de "individuo" plenamente funcional al dispositivo "ciudadano".

Por otro lado, el par de distinción y clasificación público/privado igualmente introduce un mar de confusión si se trata de pensar desde y a través de lo común. En particular, lo "privado", en el discurso político de la modernidad capitalista, es un ámbito totalmente confuso y opaco donde se reúnen tanto los derechos individuales, lo relativo a la reproducción de la vida y los asuntos conexos a la producción de mercancías y de capital. Privado es el mundo de los negocios al igual que los hogares. A eso se contrapone lo público. Sin embargo, pensando desde y a través de lo común, plantándonos en el vasto y poliforme mundo de la reproducción de la vida, notamos que es necesario reinstalar este par de distinción adecuado "en otro lenguaje" para poder pensar lo político más allá del Estado y de la acumulación del capital. En una gran cantidad de instancias de producción diversa y polifónica de comunes que hemos estudiado a lo largo de los años, una y otra vez nos damos cuenta que, razonando desde lo común, un par

analítico más fértil es aquel que organiza el asunto colectivo distinguiendo entre "íntimo o doméstico" y "común".

Lo primero, el ámbito de lo íntimo o lo doméstico nombra el lugar –ya no invisibilizado ni negado, sino colocado como punto de partida de la actividad humana– de reproducción de la vida y de relanzamiento reiterado de los ciclos que ésta exige y, por tanto, garantía y condición de posibilidad de la capacidad de forma. Lo segundo, en cambio, alude al lugar de los asuntos generales, abarcativos, que interesan en tanto afectan a todos quienes reproducen la vida en común. Es en este segundo ámbito donde florece y se expande el proceso de politización de las múltiples tramas que se ocupan de la reproducción de la vida.

Entonces, para poder pensar la política y lo político más allá de la acumulación del capital y más allá del control y gobierno ejercido por el Estado, consideramos útil ensayar la generación común de un lenguaje *en femenino*, que una y otra vez trata de dar nombre a experiencias propias, que escucha lo que otras y otros dicen en sus propios términos, disputando la frecuente devaluación que sufren sus objetivos y deseos cuando éstos son expresados en clave "estatal" o "capitalista" –por lo demás, masculina dominante.

A manera de conclusión

En estas páginas hemos expuesto un conjunto ordenado de ideas y argumentos que buscan ser un aporte para visibilizar y potenciar las posibilidades de existencia digna y de lucha que se regeneran y reactualizan en diversos y polimorfos entramados comunitarios. Reflexionamos también sobre las formas, siempre renovadas, de su politicidad y politización.

Tomamos como punto de partida de nuestros argumentos el conjunto de prácticas, saberes y habilidades capaces, una y otra vez, de producir vínculos fértiles que abran caminos para la producción de muy diversas clases de valores de uso susceptibles de usufructo común. Entendemos que es ahí, en esos mundos histórica y sistemáticamente negados de la reproducción material de la vida, donde se (re)producen las capacidades sociales que pueden desafiar, deformar, diluir y ocasional e intermitentemente romper con las relaciones capitalistas modernas que agreden, explotan y despojan las creaciones humanas y los dones naturales.

Estamos comprometidas con la reflexión sobre procesos concretos de transformación social ante los cada vez más duros y descarnados contextos de negación de la vida en el capitalismo contemporáneo. Aprendemos de las luchas que compartimos con algunos y algunas otras y nos damos cuenta de sus dificultades y límites, pero también de la tenaz manera en que la capacidad humana de forma vuelve a relanzarse desafiando lo que en la modernidad capitalista se impone como pura imposibilidad. Presentamos la calidad crítica de lo común como única garantía para dotarnos de una vida digna, cuando insistimos en que sólo en *nosotras* reside la posibilidad de transformación social: en ese *nosotras* que se recrea cotidianamente en procesos de cuidado y creación centrados en la reproducción de la vida humana y no humana, que entrañan afectos y emociones, sabidurías añejas y habilidades renovadas. Sabemos que podemos producir lo común. Sabemos que ello implica un proceso de lucha exigente y sistemático. Por eso escribimos estas páginas: para compartir y deliberar con otros y otras eso que hemos aprendido y reflexionado

en la conversación interminable que acompaña, siempre, a la reproducción de la vida.

Bibliografía

Bonefeld, Werner, "Clase y constitución", en *Revista Bajo el volcán*, núm. 2, enero-junio 2001.

Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro, *Territorios en disputa: despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.

De Angelis, Massimo, "Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas", en *Revista Theomai*, núm. 26, noviembre, 2012.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo xxi, 1998.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, unam-El Equilibrista, 1995.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Federici, Silvia, *La revolución feminista inacabada: mujeres, reproducción social y luchas por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013.

Gutiérrez, Raquel, "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro", en Raquel Gutiérrez (ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, México, Pez en el Árbol, 2011.

Gutiérrez, Raquel, "Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos", en *Acta Sociológica*, núm. 62, septiembre-diciembre, 2013.

Holloway, John, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

Linsalata, Lucia, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, Cochabamba, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Fundación Abril, 2015.

Machado, Horacio, "La comunidad y la Ecología Política", sesión del Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, Puebla, icsyh-buap, 3 de noviembre, 2015.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo i, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Navarro Trujillo, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Puebla, icsyh-buap-Bajo Tierra, 2015.

Negri, Antonio y Michael Hardt, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Pérez Orozco, Amaia, *Subversión femenista de la economía*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Salazar, Huáscar y Raquel Gutiérrez, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", en *Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, núm. 1, octubre, 2015.

Sartre, Jean Paul, *La Crítica de la Razón Dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Tzul Tzul, Gladys, "Mujeres y Tramas de Parentesco en los Sistemas de Gobierno Comunal Indígena en *Chuimeq'ena'*, Guatemala", Tesis de Doctorado en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la buap, Puebla, 2015.

Von Werlhof, Claudia, *Madre Tierra o muerte. Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado,* Oaxaca, El Rebozo, 2015.